Bent Flyvbjerg

Habermas y Foucault: ¿Pensadores de la sociedad civil?

Estudios Sociológicos, vol. XIX, núm. 2, mayo-agosto, 2001, pp. 295-324,
El Colegio de México
México



Estudios Sociológicos,
ISSN (Versión impresa): 0185-4186
revistaces@colmex.mx
El Colegio de México
México

Habermas y Foucault: ¿pensadores de la sociedad civil?

Bent Flyvbjerg

1.

Una sociedad civil fuerte, es la condición esencial para que una democracia sea sustentable.[1] La preocupación del proyecto democrático es dar poder a la sociedad civil, y para la teoría política y social lo importante es la forma como se determina la manera ideal de concebir este otorgamiento de poder. Pero, ¿qué es la *sociedad civil*? Querer hallar definiciones claras en la literatura acerca de la materia es inútil, no porque el concepto carezca de definiciones, sino porque son demasiadas en número y variedad como para que aporten claridad. No obstante, la mayoría de los que han escrito acerca de la sociedad civil piensan que ésta posee un núcleo institucional, constituido por asociaciones de voluntarios, ajenas al ámbito del Estado y la economía, las cuales abarcan desde iglesias, asociaciones culturales, clubes deportivos y sociedades de debates, además de medios de comunicación independientes, academias, grupos de ciudadanos, iniciativas populares y organizaciones de género, raza y sexualidad, hasta las asociaciones profesionales, partidos políticos y sindicatos.[2]

En una democracia plural, la actividad fundamental de la ciudadanía es agruparse en asociaciones de esta índole. Keane adscribe a estas asociaciones la tarea de mantener y redefinir las fronteras que median entre la sociedad civil y el Estado mediante dos procesos simultáneos e interdependientes: la

[1] Vaclav Havel, “How Europe Could Fail”, *New York Review of Books*, 18 de noviembre de 1993, p. 3.

[2] Jürgen Habermas, “Further Reflections on the Public Sphere”, en C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1992, p. 453.

expansión de la libertad e igualdad sociales, así como la reestructuración y democratización de las instituciones del Estado.[3] Explica la importancia de la sociedad civil dentro de la democracia, importancia que es sustentada no sólo por la teoría social y política, sino también por la evidencia histórico-empírica.[4]

Las obras de Jürgen Habermas y de Michel Foucault mencionan "una tirantez" esencial de la modernidad, la tensión entre el consenso y el conflicto. Habermas es el filósofo de la *Moralität* (moralidad) basada en el consenso; Foucault es el filósofo de la *wirkliche Historie* (historia verdadera) narrada en términos de conflicto y poder. Para ambos filósofos el Kant de *Was ist Aufklärung* (¿Qué es la iluminación?) representa un hito para el análisis de la modernidad. Al igual que Kant, Habermas y Foucault consideran que la modernidad y los conceptos modernos de democracia y sociedad civil están relacionados con la emancipación, con la *libertad*. No obstante, ambos filósofos entienden la libertad de forma diferente. Habermas busca un fundamento universal de la libertad por medio de la racionalidad intersubjetiva y la ética discursiva; Foucault interpreta el proyecto kantiano como una crítica permanente basada en la genealogía.

El presente trabajo analiza las ideas principales de Habermas y Foucault, en tanto que se relacionan con los temas de la democracia y del otorgamiento de poder a la sociedad civil. Se estudia si esto último se comprende y ejercita mejor en los términos del consenso, o si el conflicto es un marco de referencia más adecuado. Keane previene explícitamente que la desigualdad y la dominación han formado parte del concepto de *sociedad civil* desde su inicio.[5] Históricamente, "la sociedad civil se erigió a partir de la imagen del varón [europeo] civilizado", dice Keane, "se funda en la exclusión de la mujer, de la cual se espera que viva sometida a las condiciones impuestas por el despotismo del amo de la casa". En la actualidad, el problema de la exclusión es planteado no sólo por los grupos de género, sino por grupos que se definen con base en la etnia y la sexualidad. Resulta claro que si en el corto plazo se ha de construir algo —y en este caso, algo tan importante como la democracia— acerca del concepto de sociedad civil, se tendrá que enfrentar los problemas de la exclusión, la diferencia, la diversidad y las políticas de

[3] J. Keane, *Democracy and Civil Society: On the Predicaments of European Socialism, the Prospects for Democracy, and the Problem of Controlling Social and Political Power*, Londres, Verso, 1988, p. 14.

[4] R. D. Putnam, R. Leonardi y Y. R. Nanetti, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

[5] J. Keane, "Introduction", en Keane (ed.), *Civil Society and the State: New European Perspectives*, Londres, Verso, 1988, p. 21.

identidad. De modo que, como un subtema de este artículo, se pregunte: ¿cuál es la contribución de Habermas y Foucault a este respecto?

2.

"Con Kant se inaugura la era moderna", escribe Habermas,[6] quien cita la importancia del intento kantiano por dar un fundamento racional y universal a las instituciones democráticas.[7] Habermas coincide con Kant en la necesidad de encontrar este fundamento para la democracia y sus instituciones, pero aduce que Kant no logró su objetivo. Según Habermas, ello se debió a que el pensamiento kantiano estaba basado en una racionalidad centrada en el sujeto.[8] Más aún, Habermas afirma que los filósofos posteriores, desde Hegel y Marx hasta los pensadores contemporáneos, fueron incapaces de hallar la ansiada fundamentación racional y universal para las instituciones sociales,[9] debido a que todos ellos trabajaron en la tradición de lo que él llama *la filosofía del sujeto*.

La mayoría de los filósofos contemporáneos y de los científicos sociales aceptan las consecuencias de más de dos milenios en que se han hecho intentos por establecer una constitución universal de la filosofía, las ciencias sociales y la organización social, habiendo concluido que tal fundamento no es factible. Sin embargo, Habermas no es de esta opinión, considera que su obra puede brindar tal constitución, y que las consecuencias que supondría abandonarla serían inaceptables. Sin una filosofía, una ciencia y una democracia universalmente constituidas, explica, el resultado sería el contextualismo, el relativismo y el nihilismo; que considera peligrosos.

De acuerdo con Habermas, el problema de Kant y los pensadores posteriores que han estudiado la modernidad no fue que se equivocaran al ponerse como meta la constitución de una racionalidad social, sino que tenían ideas erróneas en cuanto a la forma de alcanzarlas. Para Habermas el camino hacia la constitución racional y la creación de un baluarte frente al relativismo es la reorientación del punto de vista de los primeros filósofos, centrado en la subjetividad —dentro de los cuales queda incluido el "mundo del espíritu" de Hegel, la "clase trabajadora" de Marx— hacia un punto de vista centrado en

[6] J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1987, p. 260.

[7] La siguiente evaluación de la obra de Habermas estudia su concepto de la democracia. Otros aspectos de su autoría no han sido tomados en consideración.

[8] J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, *op. cit.*, pp. 18-21 y 302.

[9] *Ibid*., p. 294.

la intersubjetividad. La obra de Habermas, en particular su "teoría de la acción comunicativa" y su "ética discursiva", se ubica dentro de esta aproximación intersubjetiva a la problemática de la modernidad.[10]

El propósito de la teoría de Habermas relativa a la acción comunicativa es "esclarecer los presupuestos de la racionalidad de los procesos del entendimiento, que puede suponerse son universales en virtud de que son inevitables".[11] En su *Discurso filosófico de la modernidad*, Habermas desarrolla su punto de vista intersubjetivo acerca de la modernidad, considerando el concepto de *racionalidad comunicativa*:

La racionalidad comunicativa recuerda las antiguas ideas del *logos*, dado que trae consigo las connotaciones de la fuerza de un discurso unificador, no coercitivo y creador de consenso, mediante el cual los participantes superan sus ideas, que fueran en primer término subjetivas, para alcanzar un acuerdo motivado por la racionalidad.[12]

Pese a que Habermas considera que la racionalidad comunicativa es amenazada por la sociedad moderna actual, aduce, no obstante, que el núcleo de la racionalidad comunicativa, "la fuerza unificadora, no constreñida y creadora de consenso, del discurso argumentativo" es "una experiencia central" en la vida del ser humano.[13] Ésta es inherente a la vida social del hombre: "La razón comunicativa está directamente implicada en el proceso de la vida social, en cuanto que los actos de la comprensión mutua adoptan el papel de un mecanismo para coordinar la acción".[14] No deja duda alguna de que por "inherente" quiere significar *universalmente* inherente. Esta universalidad deriva del hecho de que para Habermas la vida social del hombre se basa en procesos para establecer el entendimiento recíproco, y se menciona que estos procesos son "universales, puesto que son inevitables".[15] En una primera formulación afirma este punto de vista de forma más clara:

> En una acción tendiente a lograr el entendimiento, los reclamos de validez están *siempre* implícitamente formulados. Estos reclamos universales [...] están implantados en la estructura general de toda comunicación posible. En ellos, la

[10] J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, Cambridge, Mass., MIT Press, 1983; *The Philosophical Discourse of Modernity*, *op. cit*.; *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1990; *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1993.

[11] J. Habermas, "Questions and Counterquestions", en R. J. Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1985, p. 196.

[12] J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, *op. cit*., pp. 294 y 315.

[13] J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, o*p. cit*., p. 10.

[14] *Ibid*., p. 316.

[15] J. Habermas, "Questions and Counterquestions", *op. cit*., p. 196.

> teoría de la comunicación puede identificar un gentil pero obstinado, nunca callado aunque rara vez redimido, llamado a la razón, un reclamo que debe ser reconocido *de facto* cuandoquiera y dondequiera que deba haber una acción consensual.[16]

Define a los seres humanos como seres democráticos, como *homo democraticus*.

En cuanto a los reclamos de validez, Habermas explica que la validez es un consenso no forzado: "una norma cuestionada no obtendrá el consenso de los participantes en un discurso práctico, a menos que [...] todos los implicados puedan aceptar *libremente* [*zwanglos*] las consecuencias y los efectos secundarios que la observancia *general* de una norma controvertida pudiera tener para la satisfacción de los intereses de *cada individuo*".[17] A este principio de validez lo llama "U", el *principio de universalización* de la ética discursiva.[18] De manera similar, en un pasaje crucial acerca de la verdad, afirma: "La argumentación garantiza que, en principio, todos los implicados participen, en forma libre y equitativa, en una búsqueda cooperativa de la verdad, en la que nada ejerza coerción sobre nadie, salvo la fuerza del mejor argumento".[19] La única "fuerza" que está activa en una situación ideal de discurso y en una racionalidad comunicativa es, pues, la "fuerza del mejor argumento"; la cual, por tanto, ocupa un lugar decisivo en su obra.

La validez y la verdad están garantizadas siempre que los participantes en un discurso respeten cinco requisitos fundamentales del procedimiento de la ética discursiva: *1)* ninguna parte afectada por lo que se discute debe ser excluida del discurso (requisito de generalidad); *2)* todos los participantes deben tener igual oportunidad para exponer y criticar los reclamos de validez en el proceso del discurso (autonomía); *3)* los participantes deben tener la voluntad y la capacidad para empatizar con los reclamos de validez de los otros (juego de roles ideal); *4)* las diferencias de poder existentes entre los participantes deben ser neutralizadas, de manera tal que éstas no influyan sobre la creación del consenso (neutralidad de poder) y, *5)* los participantes deben explicitar abiertamente sus objetivos e intenciones y, en tal virtud, desistir de toda acción estratégica (transparencia).[20] Por último, dadas las implicaciones

[16] J. Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, Londres, Heinemann, 1979, p. 97.

[17] J. Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, *op. cit.*, p. 93 [con subrayado en el original].

[18] *Ibid.*, pp. 120-121.

[19] *Ibid.*, p. 198.

[20] J. Habermas, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, *op. cit.*, p. 31; *Moral Consciousness and Communicative Action*, *op. cit.*, pp. 65 y 66; M. Kettner,

de los primeros cinco requisitos, se puede agregar un sexto: tiempo ilimitado. Como Lübbe lo menciona,[21] cualquier institución concreta que fuera sometida a los requisitos de la ética discursiva quedaría paralizada en su vida institucional hasta el punto de llevarla a la ruina.[22]

En una sociedad que siguiese este modelo, la ciudadanía se definiría en términos de su participación en debates públicos. Participación significa participación *discursiva*. Del mismo modo, participación es participación *imparcial*, dado que la racionalidad comunicativa requiere de un juego de roles ideal, de neutralidad de poder, etc. El modelo de Habermas, es decir, la ética discursiva, no debe confundirse con los tipos contingentes de negociación o con modelos de compromisos estratégicamente negociados entre intereses particulares en conflicto. Lo que falta a las acciones estratégicas y a los modelos de elección racional es el recurso a la justificación normativa última, que Habermas explica.[23] Empíricamente, considera algunos de los nuevos movimientos sociales como agentes de la racionalidad comunicativa y del cambio en el ámbito público, principalmente, aquellos movimientos que expresan reclamos universales —en oposición a particulares— relativos a la participación discursiva.

Las definiciones de Habermas de la ética discursiva y de la racionalidad comunicativa, así como los requisitos procedimentales antes mencionados, dejan en claro que se trata de una racionalidad procedimental, en oposición a la racionalidad sustantiva: "La ética discursiva no establece lineamientos sustantivos, sino un *procedimiento* basado en presuposiciones y diseñado para garantizar la imparcialidad del proceso del juicio".[24] Habermas es un moralista universalista, "de arriba a abajo", en lo relativo al proceso: las normas para un procedimiento correcto son normativamente dadas por anticipado, en la forma de requisitos para conseguir la situación discursiva ideal. A la inversa, en lo que respecta al contenido, Habermas es un situacionalista "de abajo a arriba": sólo quienes participan en un determinado proceso comunicativo pueden determinar qué es lo correcto y verdadero en él.

"Scientific Knowledge, Discourse Ethics and Consensus Formation in the Public Domain", en E. R. Winkler y J. R. Coombs (eds.), *Applied Ethics: A Reader*, Oxford, Basil Blackwell, 1993.

[21] H. Lübbe, "Are Norms Methodically Justifiable? A Reconstruction of Max Weber's Reply", en S. Benhabib y F. Dallmayr (eds.), *The Communicative Ethics Controversy*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1990.

[22] S. Benhabib, "Afterword: Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy", en S. Benhabib y F. Dallmayr (eds.), *The Communicative Ethics Controversy*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1990.

[23] F. Dallmayr, "Introduction", en Benhabib y Dallmayr, *op. cit*., p. 5.

[24] J. Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, *op. cit*., p. 122.

En consecuencia, el estudio de los procesos para crear consensos y los reclamos de validez sobre los cuales éstos se construyen son importantes en la obra de Habermas. Su punto de vista respecto al proceso democrático está directamente relacionado con la institucionalización judicial: "Deseo concebir el procedimiento democrático como la institucionalización legal de aquellas formas de comunicación que son necesarias para la formación de una voluntad política racional".[25] Acerca de la relación entre la ley y el poder en este proceso, explica que "*la autorización del poder por parte de la ley* y *la sanción de la ley por parte del poder* deben ambas ocurrir en *un solo acto*".[26] Así pues, deja en claro que él opera dentro de un punto de vista de soberanía y derecho. Como se verá más adelante, este punto de vista contrasta con el de Foucault, quien encuentra tal concepción del poder como "del todo inadecuada".[27] Sobre su propia "analítica del poder", afirma Foucault que ésta "puede constituirse sólo si logra liberarse completamente a sí misma de [tal] representación del poder, que denominaría [...] 'jurídico-discursiva' [...] una cierta imagen de poder-derecho, de poder-soberanía".[28] Es a este respecto que Foucault planteó su famoso argumento de "cortar la cabeza del rey" en el análisis político, y remplazarla por una idea descentralizada del poder.[29] Para Habermas la cabeza del rey sigue estando en su sitio, en el sentido de que la soberanía es un prerrequisito para la regulación del poder por la ley.

Habermas es más optimista y menos crítico de la modernidad que Max Weber y los miembros de la Escuela de Frankfurt, como Max Horkheimer y Theodor Adorno. Los principales "métodos de progreso" de Habermas, por ejemplo, para fortalecer a la sociedad civil son la redacción de constituciones y el desarrollo institucional, mismos que se convierten en elementos centrales y fines últimos de su proyecto. Poco es lo que puede decirse para destacar la importancia de este punto. Dicho en pocas palabras, Habermas considera las constituciones como el principal recurso para unir a los ciudadanos en una sociedad plural:

> Lo que une a los ciudadanos de una sociedad modelada por el pluralismo social, cultural y filosófico [*weltanschaulich*] es, antes que nada, la totalidad de los principios abstractos de un orden republicano artificial, creado por medio de la ley.[30]

[25] J. Habermas, "On the Relationship of Politics, Law and Morality", Frankfurt, University of Frankfurt, Department of Philosophy, s/f., p. 15.

[26] *Ibid.*, p. 8 [con subrayado en el original].

[27] M. Foucault, *The History of Sexuality*, vol. 1, Nueva York, Vintage, 1980a, pp. 87 y 88.

[28] *Ibid.*, pp. 82 y 90.

[29] *Ibid.*, p. 89.

[30] J. Habermas, "Burdens of the Double Past", *Dissent*, vol. 41, núm 4, 1994, p. 514.

Si Habermas tuviera razón respecto a la importancia de la redacción de constituciones y de las reformas institucionales, existirían muchas perspectivas para que el gobierno fuera, en efecto, reorientado hacia una dirección más democrática, por medio de la ética discursiva y la teoría de la racionalidad comunicativa. El problema, no obstante, como mencionara Putnam, es que "dos siglos de redacción de constituciones en todo el mundo nos advierten [...] que los diseñadores de las nuevas instituciones a menudo aran en el mar [...] Que las reformas institucionales puedan modificar el comportamiento es una hipótesis, no un axioma".[31] El problema con Habermas es que invirtió el axioma y la hipótesis, es decir, dio por hecho aquello que debía comprobarse empírica e históricamente.

La debilidad principal del proyecto de Habermas es la falta de acuerdo entre lo ideal y lo real, entre las intenciones y su consecución. Esta incongruencia abarca tanto a los fenómenos más generales como a los más concretos de la modernidad y tiene sus antecedentes en una concepción insuficiente del poder. Él mismo observa que el discurso no es capaz por sí sólo de asegurar que se cumplan las condiciones necesarias para la ética discursiva y la democracia. Sin embargo, lo único que puede ofrecer es un discurso acerca de la ética discursiva. Ése es el dilema político fundamental del pensamiento de Habermas: describe la utopía de la racionalidad comunicativa, pero no explica cómo llegar a ella. El propio Habermas menciona que la carencia de "instituciones cruciales", la falta de la "socialización crucial", la "pobreza, el abuso y la degradación" son inconvenientes para la toma decisiones discursivas.[32] Pero es poco lo que escribe en lo relativo a las relaciones de poder que crean estos inconvenientes y acerca de cómo podría ser modificado el poder con la intención de iniciar los cambios institucionales y educativos, las mejorías en el bienestar, y el fortalecimiento de los derechos humanos básicos, que condujeran a salvar estos inconvenientes. En resumen, Habermas carece del tipo de discernimiento concreto de las relaciones de poder necesarias para generar el cambio político.

Con su característico enfoque amplio, Habermas explica que su teoría de la acción comunicativa lo hace susceptible a que se le considere idealista: "No es tan sencillo disipar las sospechas de que con el concepto de acción orientada hacia reclamos de validez vuelve a deslizarse el idealismo de una razón pura y ubicua".[33] En este texto se demuestra que no sólo resulta difícil disipar esta sospecha, sino que es imposible. Y esta imposibilidad constituye un problema fundamental en la obra de Habermas.

[31] R. D. Putnam, *op. cit*., pp. 17 y 18.
[32] J. Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action, op. cit*., p. 209.
[33] J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity, op. cit*., p. 322.

"En toda filosofía hay un momento en el cual —afirma Nietzsche— se trasluce la opinión del filósofo."[34] En Habermas ese momento es la fundamentación de su situación ideal de discurso y los reclamos de validez universal acerca de un "salto de fe" kierkegaardiano.[35] Habermas, como ya se mencionó, afirma que la búsqueda de consenso y la libertad frente a la dominación son universalmente inherentes como fuerzas en la conversación humana, y destaca estos aspectos particulares. Otros reconocidos filósofos y pensadores sociales han destacado lo contrario. Maquiavelo,[36] a quien Crick[37] y otros calificaran como "un valioso humanista" y "señaladamente moderno", y quien, al igual que Habermas, se preocupa por "los asuntos del buen gobierno", asegura: "Podría hacerse esta generalización acerca de los hombres: son desagradecidos, volubles, mentirosos y traicioneros." De manera menos radical, pero también contraria a Habermas, Nietzsche, Foucault, Derrida y muchos otros explican que la comunicación está en todo momento imbuida por el poder: "el poder siempre está presente", afirma Foucault.[38] De modo que, según estos pensadores, carece de sentido trabajar con un concepto de comunicación en el que el poder esté ausente.

Para los estudiosos del poder es más frecuente que la comunicación se caracterice por una retórica no racional y por algunos intereses, que por la libertad de la dominación y la búsqueda de consenso. En retórica, la *validez* se establece mediante el modo de comunicación —por ejemplo, elocuencia, control disimulado, racionalización, carisma, uso de las relaciones de depen-

[34] F. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, Nueva York, Vintage Books, 1966, p. 15. Asimismo, Nietzsche agrega que la opinión del filósofo corrompe al sistema de pensamiento en la medida en que constituye la base del sistema (F. Nietzsche, *The Anti-Christ*, Harmondsworth, Penguin, 1968, p. 188).

[35] Algunos podrían mencionar que la afirmación de que el universalismo de Habermas implica un salto de fe está mal sustentada, pues su argumento trascendental, concebido falibilísticamente, está sujeto a formas de confirmación indirecta, como lo ilustra Habermas con su interés en Lawrence Kohlberg y la psicología desarrollista. A ello cabe responder que este tipo de confirmación no es sólo indirecta, sino que también es parcial e insuficiente. Como demostraré más adelante, la importancia que da Habermas a los aspectos del desarrollo humano que confirman el argumento trascendental es insostenible, cuando se le considera en relación con aspectos que no confirman dicho argumento. Una ampliación relativa a este punto y el carácter problemático de la reformulación que hace Habermas de la crítica kantiana, puede verse en K. Hutchings, *Kant, Critique and Politics*, Londres, Routledge, 1996; y M. Dean, *Critical and Effective Histories: Foucault's Methods and Historical Sociology*, Londres, Routledge, 1994.

[36] N. Machiavelli, *The Prince*, Harmondsworth, Penguin, 1984, p. 96.

[37] B. Crick, "Preface" e "Introduction", en N. Machiavelli, *The Discources*, Harmondsworth, Penguin, 1983, pp. 12 y 17.

[38] M. Foucault, "The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom", en J. Bernauer y D. Rasmussen (eds.), *The Final Foucault*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1988, pp. 11 y 18.

dencia entre los participantes— más que por argumentos racionales relativos al tema de estudio. Habermas[39] se nota ingenuo e idealista cuando, refiriéndose a la conversación humana, contrapone las expresiones "exitosas" a las "distorsionadas", dado que en retórica el éxito viene asociado, precisamente, con la distorsión.

Que la postura comunicativa o la retórica sea la "correcta" no es aquí lo importante. Lo que resulta decisivo es que un punto de partida no idealista debe dar importancia al hecho de que ambas posturas son posibles, e incluso simultáneamente posibles. En un contexto empírico-científico, algo en lo que, por lo demás, a Habermas le es difícil situarse, el asunto de la racionalidad comunicativa *versus* la retórica tiene, por tanto, que permanecer abierto, y deberá determinarse mediante el examen concreto del caso en cuestión. El investigador habrá de explicar cómo ocurre la comunicación y de qué forma operan la política y la democracia. ¿La comunicación se caracteriza por la búsqueda de consenso y la ausencia del poder, o es un ejercicio de poder y retórica? ¿Cómo es que la búsqueda de consenso y la retórica, la libertad del dominio y el ejercicio del poder llegan, finalmente, a unirse en actos individuales de comunicación?[40]

La pregunta que aquí se plantea es si, en la comunicación, es posible distinguir de manera significativa la racionalidad del poder, y si la primera puede ser considerada aisladamente del poder, como Habermas lo hace. Proponer una respuesta *a priori* a esta pregunta es tan ilegítimo como pretender que se puede responder a la pregunta bíblica de si los humanos son fundamentalmente buenos o fundamentalmente malos. Y asumir una postura *ex ante* para universalizarla y construir en torno a ella una teoría, como lo hace Habermas, conduce a una filosofía cuestionable y a ciencias sociales especulativas. Es necesario ser cauteloso al utilizar la teoría de la racionalidad comunicativa para entender una acción relativa a la sociedad civil.[41]

Basar la racionalidad y la democracia en un acto de fe es algo que difícilmente puede sustentarse. Habermas olvida su axioma de que los asuntos filosóficos deben ser sujetos a comprobación empírica. Y es precisamente en este sentido en que Habermas debe ser considerado un utopista. Aunque Richard

[39] J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, *op. cit.*, pp. 297 y 298.

[40] En otro trabajo se ejemplifica la forma como estos asuntos pueden ser analizados en la investigación empírica. Véase B. Flyvbjerg, *Rationality and Power: Democracy in Practice*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.

[41] Cohen y Arato exponen un punto de vista diferente de la relación entre ética discursiva y sociedad civil, en que defienden la postura de Habermas, e incluso hacen una crítica favorable de Foucault. Véase J. L. Cohen y A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1992.

Rorty no utiliza textualmente estas palabras, se basa en las mismas ideas para criticar la racionalidad comunicativa, pues en su opinión ésta tiene en el pensamiento de Habermas un carácter religioso y posee "un poder sanador y unificador que habrá de realizar el trabajo que alguna vez Dios hiciera".[42] Y, como señala este mismo autor: "Ya no necesitamos más [de eso]".

Es posible que los beneficios derivados de redactar una constitución *a la* Habermas contengan un elemento sustancial de verdad. Y Alemania, la patria de éste, en verdad requería de nuevos principios constitucionales tras la segunda guerra mundial, hecho que parece haber sido formativo en su pensamiento. Habermas hace de algo tan débil como el *Verfassungspatriotismus* (patriotismo constitucional) el principal instrumento para lograr que los principios constitucionales echen raíces en la sociedad y adquieran importancia práctica en ella:

> [...] los principios constitucionales sólo pueden echar raíces en los corazones de los ciudadanos luego de que éstos han vivido experiencias positivas con las instituciones democráticas y se han adaptado a las condiciones de la libertad política. Con ello, también aprenden, dentro del contexto nacional prevaleciente, a entender a la republica y a su Constitución como un logro. Sin una visión histórica y conscientemente formada, de este tipo, no pueden surgir vínculos patrióticos que se deriven de la Constitución y se mantengan en concordancia con ella, pues dichos vínculos están relacionados con, por ejemplo, el orgullo en un movimiento exitoso en favor de los derechos civiles.[43]

Los estudios referentes a las luchas que acompañaron a la redacción, implementación y modificación de constituciones reales, en sociedades reales, muestran que esta descripción —en la que destacan fenómenos libres de conflictos, como las "experiencias positivas", la "visión" y el "orgullo"— está lejos de ser suficiente.[44] En las situaciones de la vida real ocurre algo más complejo que estos fenómenos, quizá porque los humanos somos más complejos que el *homo democraticus* de Habermas. La gente puede ser, al mismo tiempo, tribal y democrática, disidente y patriota, experta en juzgar una constitución democrática hasta dónde ésta puede ser reinterpretada y utilizada de maneras no democráticas para beneficio de ciertos grupos y personas.[45]

En lo relativo a la redacción de constituciones, Maquiavelo ofrece una guía más clara que Habermas hacia el cambio social y político. En *Los Dis-*

[42] R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 68.

[43] J. Habermas, "Burdens of the Double Past", *op. cit*., pp. 513 y 514.

[44] R. D. Putnam, *op. cit*.

[45] B. Flyvbjerg, *op. cit*.

cursos, Maquiavelo recapitula que "todos los que han escrito sobre política han observado [...] que para constituir y legislar una comunidad de naciones debe darse por hecho que todos los hombres son malvados y que darán rienda suelta a la maldad que hay en su mente en cuanto se presente la oportunidad".[46] Si Maquiavelo y otros escritores aciertan al pensar "lo peor", es posible encontrar dificultades si se toma como base la ética discursiva de Habermas para organizar nuestra sociedad, como éste lo supone, pues la ética discursiva no ofrece contrapesos y equilibrios —salvo un abstracto llamado a la razón— para controlar a los malvados de los que habla Maquiavelo. En el salto de fe de Habermas, esta maldad se ignora. Sin embargo, la historia nos enseña que ignorar el mal puede abrir las puertas al reino del mal. Por tanto, la lección que se debe aprender de Maquiavelo no es precisamente que el moralismo sea hipocresía, sino que el primer paso para llegar a ser morales es aceptar que no lo somos.

Más aún, al determinar la validez, la verdad, la justicia, etc., como un producto de "el mejor argumento", Habermas no hace sino trasladar el problema de la determinación desde los conceptos anteriores hacia los posteriores. Como Bernstein acertadamente menciona, "el mejor argumento", y con él la racionalidad comunicativa, es un concepto empíricamente vacío: "Considerado en abstracto, hay algo sumamente atractivo en el llamado que Habermas hace a la 'fuerza del mejor argumento', pero sólo hasta que nos preguntamos qué significa y presupone esto".[47] El problema es que en una situación no trivial hay pocos criterios claros que permitan determinar lo que ha de ser considerado un argumento, qué tan bueno es, y de qué forma deben compararse entre sí los distintos argumentos. Por supuesto, ésto no significa que no se deba tratar de identificar y valorar los argumentos. Pero, como ya Bernstein lo mencionó: "Toda sociedad debe contar con algunos procedimientos para lidiar con los conflictos que no puedan ser resueltos mediante la argumentación —incluso cuando todas las partes se comprometan a sostener una argumentación racional".[48] En la sociedad civil real —en oposición al tipo ideal de Habermas— es precisamente este tipo de conflictos el que resulta interesante desde el punto de vista empírico y del normativo.

Agnes Heller y Albrecht Wellner han criticado la ética discursiva. Al referirse al principio de universalización de Habermas U, antes mencionado, Heller rechaza el valor del punto de vista de Habermas: "Dicho en pocas pa-

[46] N. Machiavelli, *The Discources*, Harmondsworth, Penguin, 1983, pp. 111 y 112.

[47] R. J. Bernstein, *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1992, p. 220.

[48] *Ibid*., p. 221.

labras, si buscamos en la filosofía moral una guía para nuestras acciones en el aquí y el ahora, no encontraremos guía alguna en la reformulación habermasiana del imperativo categórico".[49] Wellner es igualmente duro cuando dice que adoptar el principio de universalización en los juicios morales "haría del juicio justificado una imposibilidad [*einem Ding der Unmöglichkeit*]".[50]

Los estudiosos más favorables de Habermas, como Seyla Benhabib y Alessandro Ferrara, han empezado a criticarlo por su formalismo, idealismo y nula consideración del contexto. Estos autores intentan hacer algunas correcciones al pensamiento de Habermas en estos puntos débiles e introducir un elemento de *phronesis* en la teoría crítica.[51] Se debe añadir que la teoría crítica y la obra de Habermas también necesitan incluir el elemento del poder. En su obra *Between Facts and Norms* y en otras obras recientes,[52] Habermas analiza el tema del poder y hace, a la vez, un análisis más profundo de la sociedad civil.[53] Pero, pese a estos esfuerzos, su enfoque sigue siendo normativo y procedimental, al prestar poca atención a las precondiciones del discurso real, a los valores éticos sustantivos y al problema de cómo la racionalidad comunicativa llega a entronarse en la sociedad, contra las fuerzas no comunicativas que en ella operan. Habermas también sigue ignorando los problemas particulares relativos a la identidad y las divisiones culturales, así como las formas no discursivas para salvaguardar la razón, que desarrollan los así llamados grupos minoritarios y los nuevos movimientos sociales.

[49] A. Heller, "The Discourse Ethics of Habermas: Critique and Appraisal", *Thesis Eleven*, núm. 10/11, 1984-1985, pp. 5-7.

[50] A. Wellmer, *Ethik und Dialog: Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p. 63.

[51] A. Ferrara, "Critical Theory and Its Discontents: On Wellmer's Critique of Habermas", *Praxis International*, vol. 8, núm. 3, 1989, pp. 305-320. Véanse, por ejemplo, las discusiones de Bernstein con Rorty y Dallmayr (R. J. Bernstein, "One Step Forward, Two Steps Backward: Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy", *Political Theory*, vol. 15, núm. 4, 1987, pp. 538-563; del mismo autor, "Fred Dallmayr's Critique of Habermas", *Political Theory*, vol. 16, núm. 4, 1988, pp. 580-593; R. Rorty, "Thugs and Theorists: a Reply to Bernstein", *Political Theory*, vol. 15, núm 4, 1987, pp. 564-80; F. Dallmayr, "Habermas and Rationality", *Political Theory*, vol. 16, núm. 4, 1988, pp. 553-579). Asimismo, véase F. Dallmayr, "The Discourse of Modernity: Hegel, Nietzsche, Heidegger (and Habermas)", *Praxis International*, vol. 8, núm. 4, 1989, pp. 377-406.

[52] Véanse las siguientes obras de J. Habermas, *Between Facts and Norms Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1996; *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996; *Die Normalität einer Berliner Republic*, Frankfurt, Suhrkamp, 1995.

[53] M. Carleheden y G. Rene, "An Interview with Jürgen Habermas", *Theory, Culture and Society*, vol. 13, núm. 3, 1996, pp. 1-18.

La universalización habermasiana de la problemática de la democracia, además de ser insostenible, resulta innecesaria. Sería posible, por ejemplo, que los grupos de la sociedad civil que lucharon para que el sufragio, restringido a los propietarios, se ampliara a todo varón adulto, no tuvieran necesariamente como fin una visión democrática última, en la que también las mujeres debieran ejercer su derecho al voto. No obstante, sus esfuerzos prepararon, de manera no intencionada, el terreno para que más tarde las mujeres obtuvieran este derecho. De manera similar, los grupos de derechos civiles que lucharon para conseguir el derecho al voto de las mujeres adultas no necesariamente pensaron en que el sufragio incluyera también a los jóvenes de 18 años, aunque esto sucediera años después en muchos países. La lucha se fue dando de caso en caso y recurrió a los argumentos y medios más adecuados para cada contexto sociohistórico. Este modo de actuar es también pertinente para los nuevos movimientos sociales de la actualidad, cuando no se sabe qué se entenderá por democracia en el futuro; como demócratas, sólo se quisiera tener más de ella.

Rorty está en lo cierto al señalar que el "valor en efectivo" de las nociones de Habermas acerca de la ética discursiva y la racionalidad comunicativa consiste en las familiares libertades políticas de las democracias liberales modernas, libertades que son esenciales para el funcionamiento de la sociedad civil.[54] Pero dichas nociones no son ni "fundamentos" ni "defensas" de las instituciones libres, sino *son* las instituciones. Dice Rorty: "No hemos aprendido la importancia de estas instituciones [...] pensando en la naturaleza de la Razón, el Hombre o la Sociedad; lo hemos aprendido de la manera difícil, al ver lo que sucedía cuando estas instituciones eran ignoradas".

El vocabulario del racionalismo iluminista, pese a que fue importante en los inicios de la democracia liberal, se ha vuelto un obstáculo para la preservación y el progreso de las sociedades democráticas.[55] Una razón de ello es que el racionalismo iluminista tiene poco que ofrecer para comprender el poder y la discrepancia que con él viene entre la racionalidad formal y la *Realrationalität* en las democracias modernas. Al permanecer atado al vocabulario del iluminismo, Habermas no pudo comprender gran cosa acerca del poder y, de esta forma, tiende a convertirse en parte del problema que se quería resolver. Los esfuerzos de Habermas tendientes a lograr una mayor racionalidad en la democracia, por loables que fueran, distraen la atención de las relaciones críticas de éste. Ignorar el poder es un equívoco, pues es preci-

[54] R. Rorty, "Unger, Castoriadis, and the Romance of a National Future", *Philosophical Papers*, vol. 2, p. 190.

[55] R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit*., p. 44.

samente prestándole atención a las relaciones de poder como se puede incrementar la democracia. Si el objetivo de este trabajo es analizar el ideal de Habermas —liberación del dominio, mayor democracia, una sociedad civil fuerte—, entonces la primera tarea consiste en entender, no la utopía de la racionalidad comunicativa, sino las realidades del poder. Ahora se estudiara la obra de Michel Foucault, quien pretendiera desarrollar tal entendimiento.

3.

Foucault y Habermas son pensadores políticos. El pensamiento de Habermas está bien desarrollado en lo que se refiere a los ideales políticos, pero es débil en su entendimiento del proceso político real. Por el contrario, el pensamiento de Foucault es pobre en lo que respecta a los ideales generalizados —Foucault es un declarado detractor de los ideales, entendidos como respuestas definitivas a la pregunta de Kant, "¿Qué debo hacer?", o a la de Lenin "¿Qué debe hacerse?"—, pero su obra refleja un profundo entendimiento de la *Realpolitik*. Tanto Foucault como Habermas concuerdan en que, en política, uno debe "mantenerse del lado de la razón". Pero, refiriéndose a Habermas y a otros penadores similares, Foucault[56] advierte que "respetar el racionalismo como un ideal no debe nunca constituir una forma de coacción que impida analizar las racionalidades que están en juego".[57] En la comparación que ha continuación se hace entre Foucault y Habermas, el énfasis será puesto en lo que Descombes ha llamado el "Foucault americano", el Foucault que vio la democracia liberal como un prometedor experimento social y que se consideró un ciudadano en una sociedad democrática que trabajaba por el proyecto de la libertad humana.[58]

Foucault había estudiado la obra de Habermas y de la Escuela de Frankfurt, Habermas había leído la obra de Foucault. Este último, incluso, llegó a basarse en la obra de Habermas, lo cual es un hecho importante en alguien que rara vez acudió a la obra de filósofos contemporáneos. En una entrevista, Foucault comentó que estaba "completamente de acuerdo" con Habermas respecto a la importancia de Kant.[59] "Si uno abandona la obra de

[56] M. Foucault, "Postface" en M. Perrot (ed.), *L'impossible prison*, París, Seuil, 1980.

[57] J. Rajchman, "Habermas's Complaint", *New German Critique*, núm. 45, 1988, p. 170.

[58] V. Descombes, reseña de D. C. Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader,* Oxford, Blackwell, 1986, *London Review of Books,* 5 de marzo de 1987, pp. 20 y 21.

[59] M. Foucault, "Space, Knowledge, and Power", en P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, Nueva York, Pantheon, 1984, p. 248.

Kant —explicó Foucault—, se corre el riesgo de caer en la irracionalidad." Y, al igual que Habermas, fue inequívoco en su evaluación de la importancia de la racionalidad en tanto que objeto de estudio. Sin embargo, Foucault sugiere que Habermas y sus seguidores tal vez interpretaron la obra de Kant en forma muy estrecha. "Si la cuestión kantiana consistió en saber cuáles son los límites que el conocimiento debe renunciar a transgredir —aduce Foucault—, me parece que hoy la cuestión crítica tiene que tornarse en una cuestión positiva [...] En pocas palabras, el punto es transformar la crítica conducida bajo la forma de una limitación necesaria, en una crítica práctica que adopte la forma de una posible transgresión."[60] Esto implica una consecuencia obvia, según Foucault: "que la crítica dejará de hacerse con el fin de buscar estructuras formales con valor universal, sino más bien como una investigación histórica".[61]

La crítica que hace Habermas a Foucault es su relativismo. Así, rechaza la historiografía genealógica de Foucault y la califica como "ciencia ilusoria, *relativista, criptonormativa*".[62] Tal crítica al relativismo es correcta, si se entiende por pensamiento relativista aquel que no se basa en normas que puedan ser racional y universalmente sustentadas, y a eso se refiere Habermas cuando critica a Foucault por no "dar cuenta de la fundamentación normativa" de su pensamiento.[63] Sin embargo, de acuerdo con esos criterios, también la obra de Habermas resulta relativista. Como se ha visto, Habermas no ha sido capaz de demostrar que se puede sustentar racional y universal su ética discursiva, y sólo ha postulado tal sustentación.[64] Pero esta problemática no es exclusiva de Habermas. Aun cuando se ha intentado por más de dos mil años, hasta ahora ningún filósofo racionalista ha sido capaz de satisfacer el mandato de Platón, en el sentido de que para evitar el relativismo nuestro pensamiento debe estar racional y universalmente sustentado.

La razón de ésto pudiera ser que Platón se equivocaba. Quizá la polaridad relativismo-fundacionalismo no es sino otra dualidad artificial, que es fácil de pensarse, pero difícil de ser entendida. Este tipo de dualidades simplifica las cosas conceptualmente, pero tienen poca relación con los fenómenos reales. Quizá una opción para evitar el dualismo podría ser el contextualismo. Tal es la estrategia de Foucault. Como se verá, es del todo erróneo criticar a

[60] M. Foucault, "What is Enlightenment?", en Rabinow, *op. cit.*, p. 45.

[61] *Ibid*., pp. 45 y 46.

[62] J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, *op. cit*., p. 276 [con subrayado en el original].

[63] *Ibid*., p. 294.

[64] J. Habermas, "Questions and Counterquestions", *op. cit*., p. 196; *Communication and the Evolution of Society*, *op. cit.*, p. 97.

Foucault de ser relativista, si se entiende por relativismo lo "carente de normas" o "todo se vale". "Mi conclusión no es —afirma Foucault— que pueda decirse cualquier cosa dentro del orden de la teoría."[65]

Foucault resuelve la cuestión del relativismo *versus* el fundacionalismo con base en Nietzsche, quien, respecto a lo que él llama los "historiadores de la moral", aduce que "su premisa errónea más usual es afirmar cierto consenso entre las naciones [...] respecto a ciertos principios de la moral y luego inferir que tales principios son también incondicionalmente preceptivos, tanto para ti como para mí; o por el contrario, se percatan de que entre las diferentes naciones las valoraciones morales son *necesariamente* distintas e infirien de ello que *ninguna* moral es en absoluto preceptiva. Ambos procedimientos son igualmente infantiles".[66] Siguiendo esta línea de razonamiento, Foucault rechaza tanto el relativismo como el fundacionalismo, y los sustituye por una ética situacional, es decir, por el contexto. Con referencias explícitas a Kant y Habermas, Foucault explica que, a diferencia de estos grandes pensadores, él "no está tratando de hacer posible una metafísica que al fin se haya convertido en ciencia".[67]

Sin embargo, el hecho de que Foucault se distancie del fundacionalismo y de la metafísica no lo deja desprovisto de normas. Sus normas están expresadas en el deseo de resistir "todo abuso de poder, quienquiera que sea el autor, quienesquiera que sean las víctimas",[68] y de esta forma "otorgar un nuevo ímpetu, tan amplio como sea posible, al indefinido trabajo de la libertad".[69] Foucault es aquí el demócrata nietzscheano para quien cualquier forma de gobierno —liberal o totalitario— debe ser sujeta al análisis y la crítica, sobre la base de una voluntad que se niega a ser dominada, que expresa públicamente sus intereses y se rehúsa a aprobar cualquier cosa que parezca inaceptable. Las normas de Foucault están basadas en un contexto histórico y personal, y son compartidas por muchas personas en todo el mundo. Según Foucault, no es posible dar a estas normas una fundamentación universal si no se considera a esas personas y contextos. Tampoco sería deseable una fundamentación semejante, pues supondría una uniformidad ética, con el tipo de implicaciones utópico-totalitarias contra las que Foucault desea prevenir en cualquier contexto que se trate, sea éste el de Marx, Rousseau o Habermas:

[65] M. Foucault, "Politics and Ethics: An Interview", en Rabinow, *op. cit*., p. 374.

[66] F. Nietzsche, *The Gay Science*, Nueva York, Vintage Books, 1974, pp. 284 y 285 [con subrayado en el original].

[67] M. Foucault, "What is Enlightenment?", *op. cit.*, p. 46.

[68] J. Miller, *The Passion of Michel Foucault*, Nueva York, Simon and Schuster, 1993, p. 316.

[69] M. Foucault, "What is Enlightenment?", *op. cit.*, p. 46.

"La búsqueda de una forma de moralidad que sea aceptable para todo el mundo, en el sentido de que todos deban someterse a ella, me parece algo catastrófico".[70] En la interpretación foucaultiana, una moralidad semejante, lejos de dar poder a la sociedad civil, la pondría en riesgo. Por el contrario, Foucault se propone analizar la maldad y expresa reservas respecto al hecho de comprometerse con ideas y sistemas de pensamiento acerca de lo que es bueno para el hombre, pues la experiencia histórica nos ha mostrado que pocas cosas han provocado más sufrimiento a la humanidad que la voluntad de implantar visiones utópicas del bien.

El punto de vista de Foucault acerca del valor de los universales en la filosofía y en las ciencias sociales se opone a la de Habermas. "Nada es fundamental —escribe—, eso es lo que hace interesante el análisis de la sociedad".[71] Compárese esto con su comentario de que "nada en el hombre —ni siquiera en su cuerpo— es lo suficientemente estable para servir como base para el autorreconocimiento o para entender a otros hombres".[72] Por lo tanto, el análisis de Foucault de "las racionalidades que están realmente en juego" inicia con la suposición de que, puesto que nadie ha demostrado la existencia de los universales en la filosofía y las ciencias sociales, se debe actuar como si no existieran. Es decir, no desperdiciar tiempo buscando vanamente los universales. Según Foucault, siempre que se mencione que los universales existen, o siempre que la gente haya supuesto tácitamente su existencia, los universales deberán cuestionarse. En su opinión, la historia ofrece la posibilidad de hacernos conscientes de aquellos arreglos sociales que generan problemas, como por ejemplo, una sociedad civil débil, y también de aquellos que crean satisfacciones, como sería, el fortalecimiento de la sociedad civil. Se deriva de aquí que se puede combatir o promover estos arreglos. Éste es el punto de partida de Foucault para el cambio político y social, no para normas morales globales.[73]

La base para comprender y actuar es la actitud que tienen quienes comprenden y actúan, y ésta no se basa en preferencias idiosincráticas morales o personales, sino en una visión común del mundo, dependiente del contexto, así como en los intereses de un grupo de referencia, conscientes de que cada

[70] M. Foucault, "Le retour de la morale", *Les Nouvelles*, 2 de junio-5 de julio de 1984, p. 34, citado en H. Dreyfus y P. Rabinow, "What is Maturity", en D. C. Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1986, p. 119.

[71] M. Foucault, "Space, Knowledge, and Power", *op. cit*., p. 247.

[72] M. Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", en Rabinow, *op. cit*., pp. 87 y 88.

[73] Para más detalles acerca de este punto véase Dean, *op. cit*., quien desarrolla y defiende la postura de Foucault, incluida una crítica a Habermas.

grupo tiene puntos de vista diversos del mundo e intereses varios, y que no existen principios generales —incluido el de “la fuerza del mejor argumento”— mediante los cuales puedan resolverse todas las diferencias. Para Foucault el contexto social e históricamente condicionado —no los universales ficticios— es lo que constituye el baluarte más efectivo contra el relativismo y el nihilismo, así como la mejor base para la acción. Nuestra sociabilidad y nuestra historia, de acuerdo con Foucault, es la única fundamentación que se tiene, el único suelo firme bajo los pies. Y esta fundamentación sociohistórica es completamente adecuada.

Según Foucault, el concepto habermasiano de “la autorización del poder por parte de la ley” es inadecuado.[74] “[El sistema jurídico] es totalmente incongruente con los nuevos métodos de poder —menciona Foucault—, métodos que son empleados en todos los niveles y en formas que trascienden al Estado y su aparato [...] Nuestra brújula histórica nos lleva cada vez más y más lejos del reino del derecho.”[75] La ley, las instituciones —o políticas y planes— no ofrecen ninguna garantía de libertad, igualdad y democracia. Ni siquiera sistemas institucionales completos, según Foucault, pueden garantizar la libertad, pese a que ése sea el propósito para el cual fueron creados. Tampoco la libertad se puede alcanzar imponiendo sistemas teóricos abstractos o un pensamiento “correcto”. Por el contrario, afirma Foucault, la historia ha mostrado malos ejemplos de lo que son esos sistemas sociales, que han convertido la libertad en formas teóricas y han tratado la práctica como ingeniería social, es decir, como una *techné* epistemológicamente derivada, los que se han vuelto más represivos. “[La gente] me recrimina por no presentar una teoría global —comenta Foucault—; lo que yo intento, por el contrario, lejos de toda *totalización* —que sería a un tiempo *abstracta* y *limitante*—, es *abrir* problemas que sean lo más *concretos* y *generales* posible”.[76]

Dicho lo anterior, la redacción de constituciones basada en una teoría no ocupa un lugar importante en la obra de Foucault, lo que sí sucede en Habermas, y en una interpretación foucaultiana la redacción de constituciones no representa un medio efectivo para dar poder a la sociedad civil. Esto es así, no porque la redacción de una constitución sea algo insignificante, sino porque Foucault considera más importante —tanto para la comprensión como para la práctica— atender a las luchas concretas que se derivan de la

[74] J. Habermas, “On the Relationship of Politics, Law and Morality”, p. 8 [se omitió el subrayado].

[75] M. Foucault, *The History of Sexuality*, *op. cit*., p. 89.

[76] M. Foucault, “Politics and Ethics: An Interview”, *op. cit*., pp. 375 y 376 [subrayado en el original].

redacción de una constitución, en una sociedad específica, esto quiere decir, cómo se interpreta la constitución, cómo la llevan a la práctica las instituciones reales y, principalmente, cómo pueden modificarse las interpretaciones y las prácticas. En otras palabras, el pensamiento de Foucault, en lo que concierne a las leyes, las constituciones y la democracia, se enfoca más en la manera como las constituciones existentes y sus instituciones pueden ser utilizadas en forma más democrática, mientras que el proyecto de Habermas pretende establecer constituciones e instituciones más democráticas, en donde la "democracia" se define por la ética discursiva de Habermas.

En este sentido, lo que Foucault llama *la tarea política* consiste en "criticar el funcionamiento de las instituciones que parecen ser neutrales e independientes; criticarlas de tal forma que la violencia política que ha sido siempre oscuramente ejercida a través de ellas sea desenmascarada, a fin de que podamos luchar contra ellas".[77] Esto es lo que, de acuerdo con Foucault, se consideraría un punto de vista efectivo del cambio institucional, incluido el cambio en las instituciones de la sociedad civil. En referencia directa a Habermas, añade Foucault:

> El problema no radica en tratar de disolver [las relaciones de poder] en la utopía de una comunicación perfectamente transparente, sino en ofrecer [...] las reglas legales, las técnicas de administración y, también, la ética [...] que permitan que estos juegos de poder se jueguen con un mínimo de dominación.[78]

Aquí, Foucault sobrevalora sus diferencias con Habermas, pues éste también considera que la situación ideal del discurso no puede establecerse como una realidad convencional en la comunicación real. Ambos pensadores consideran que la regulación de las relaciones reales de dominación es importante, pero mientras que Habermas estudia la regulación desde una teoría del discurso universalista, Foucault busca un entendimiento genealógico de las relaciones reales de poder en contextos específicos. Así pues, la orientación de Foucault es hacia la *phronesis*, la de Habermas es hacia la *episteme*. Para Foucault la *praxis* y la libertad se derivan, no de principios universales o de teorías, sino que la libertad *es* una práctica y su ideal no es el de una utópica ausencia de poder. La resistencia y la lucha, en contraste con el consenso, son para Foucault la base más sólida para la práctica de la libertad. Es precisamente en lo que se refiere al poder y la libertad donde se encuentra la diferencia concreta entre Foucault y Habermas, diferencia que se nota en

[77] N. Chomsky y M. Foucault, "Human Nature: Justice versus Power", en F. Elders (ed.), *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*, Londres Souvenir, 1974, p. 171.

[78] M. Foucault, "The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom", *op. cit.*, p. 18.

la definición de "utopista" con que Foucault caracteriza a Habermas,[79] a lo que éste responde llamando al primero "cínico" y "relativista".[80] Sin embargo, esta especie de "guerra de lodo" resulta estéril para los estudios sociales o políticos concretos, ya que nada queda para ser descubierto si todo es poder o si nada es poder, sino una utopía ideal.

Mientras que Habermas enfatiza la macropolítica procedimental, Foucault estudia detalladamente la micropolítica sustantiva, aunque es importante mencionar que ambos tienen en común que ni el uno ni el otro intenta definir el contenido real de la acción política. Éste es definido por los participantes. Así, tanto Habermas como Foucault son pensadores "de abajo a arriba" en lo que respecta al contenido de la política; pero mientras que Habermas concibe una modalidad moralista "de arriba a abajo" en lo que concierne a la racionalidad procedimental —habiendo bosquejado los procedimientos que deben seguirse—, Foucault es un pensador "de abajo a arriba" tanto en lo relativo a los procesos como al contenido. De acuerdo con esta interpretación, Habermas querría enseñar a los individuos y grupos de la sociedad civil cómo manejar sus asuntos, en cuanto a los procedimientos para el discurso, pero sin decirles nada acerca del resultado de este procedimiento. Por su parte, Foucault no prescribiría ningún procedimiento o resultado, sino sólo recomendaría que atender al conflicto y las relaciones de poder, siendo esto el mejor punto de partida para la lucha contra la dominación. Esta lucha es importante para la sociedad civil, tanto internamente, es decir, en las relaciones entre los distintos grupos al interior de la sociedad civil –por ejemplo, grupos de distintos géneros o etnias–, como externamente, en la relación de la sociedad civil con el gobierno y los empresarios, donde la lucha contra la dominación puede decirse que es constitutiva de la sociedad civil.

Debido a ese doble pensamiento "de abajo a arriba" por el que se ha dicho que Foucault está orientado hacia la inacción. Acerca de esta crítica, opina Foucault: [81]

> Es cierto que algunas personas, como las que trabajan en el marco institucional de las prisiones [...], difícilmente encontrarán consejos o instrucciones en mis libros que les indiquen "qué debe hacerse". Pero mi proyecto consiste, precisamente, en lograr que "no sepan ya qué hacer", de tal suerte que los actos, gestos, discursos que hasta entonces ni siquiera se cuestionaban, se vuelvan problemáticos, difíciles, peligrosos.[82]

[79] *Idem*.
[80] J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity, op. cit.*, pp. 253, 294.
[81] M. Foucault, *Colloqui con Foucault*, Salerno, 1981.
[82] Miller, *The Passion of Michel Foucault, op. cit.*, p. 235.

Describir a Foucault como orientado a la inacción es correcto en cuanto que no ofrece lineamientos para la acción y se distancia de las fórmulas universales del tipo: "¿Qué debe hacerse?", las cuales caracterizan el procedimiento en la racionalidad comunicativa de Habermas. Foucault considera que estas "soluciones" son por sí mismas parte del problema.

Sin embargo, considerar que Foucault está orientado a la inacción podría llevar a conclusiones erróneas, en virtud de que la única finalidad de sus estudios genealógicos es mostrar cómo pueden hacerse las cosas de manera diferente a fin de "identificar, entre lo contingente que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos y pensamos".[83] Así, Foucault complació cuando, durante una revuelta en una prisión francesa, los reclusos leían su obra *Vigilar y Castigar*. "Leían a gritos el texto a otros prisioneros —comentó Foucault en una entrevista—. Sé que es pretencioso decirlo —agrega—, pero eso es la prueba de una verdad, una verdad política y real, que empezó a raíz de que el libro fuera escrito".[84] Éste es el tipo de acción situada que Foucault hubiese apoyado y, como genealogista, se consideraba sumamente orientado hacia la acción, "un traficante de instrumentos, un hacedor de recetas, un indicador de objetivos, un cartógrafo, un bosquejador de planes, un armero".[85]

La determinación de una genealogía concreta posibilita la acción, pues describe la génesis de una situación y muestra que esa génesis particular no está relacionada con una necesidad histórica absoluta. Los estudios genealógicos de Foucault relativos a las prisiones, los hospitales y la sexualidad muestran que las prácticas sociales pueden siempre adoptar una forma diferente, incluso donde no hay base para el voluntarismo o el idealismo. Aunado al énfasis que hace Foucault en la dominación, es fácil comprender por qué esta idea ha sido adoptada por las feministas y los grupos minoritarios. Descubrir las genealogías, por ejemplo, del género y la raza lleva a comprender la forma en que pueden modificarse las relaciones de dominación entre

[83] M. Foucault, "What is Enlightenment?", *op. cit*., pp. 45-47.

[84] M. Dillon, "Conversation With Michel Foucault", *The Threepenny Review*, invierno-primavera de 1980, p. 5. Para más detalles acerca de Foucault y las reformas carcelarias véase M. Foucault y G. Deleuze, "Intellectuals and Power: A Conversation Between Michel Foucault and Gilles Deleuze", en D.F. Bouchard (ed.), *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, Oxford, Blackwell, 1977; M. Foucault, "Michel Foucault on Attica: An Interview", *Telos*, núm. 19, pp. 154-161; y G. Deleuze, "Foucault and the Prison", *History of the Present*, vol. II, pp. 1-21.

[85] J. L. Ezine, "An Interview with Michel Foucault", *History of the Present*, vol. I, 1985, p. 14 (publicado por primera vez en *Les Nouvelles Littéraires*, 17 de marzo de 1975, p. 3).

mujeres y hombres, entre distintos pueblos.[86] Dada la anterior interpretación de Foucault como un practicante de la *phronesis*, no es de sorprender que la apropiación del pensamiento foucaultiano por las feministas se haya acompañado, recientemente, de la adopción de Aristóteles —el filósofo de la *phronesis* por excelencia—, pese a la misoginia que muestran algunas partes del aristotelismo.[87] Por último, dado el énfasis de la *phronesis* en la racionalidad práctica y el conocimiento del sentido común, no sorprende que Habermas se haya distanciado de la *phronesis* y del neoaristotelismo, a los cuales vinculó retóricamente con el neoconservadurismo.[88]

La importancia que Foucault da a la marginalidad hace que su pensamiento sea sensible a la diferencia, la diversidad y las políticas de identidad, todo lo cual es fundamental para comprender a la sociedad civil y actuar dentro de ella. Como se mencionó en el inicio de este trabajo, desde siempre la idea de sociedad civil ha tenido un sesgo de género, el cual debe eliminarse si se ha de construir algo acerca del concepto de sociedad civil. Las feministas han visto que para ello Foucault resulta de más utilidad que Habermas, y que el avance en el desarrollo de la teoría de la racionalidad comunicativa ha sido lento al incluir las cuestiones de género y raza. Incluso una observadora favorable a Habermas, como lo es Cohen, lo ha criticado por su "peculiar ceguera a los temas relativos al género".[89] Por su parte, otras feministas se han mostrado escépticas ante la "confianza en una racionalidad abstracta" de Habermas, como la panacea para los malestares políticos y sociales, y algunos investigadores que trabajan los temas de raza, etnia y sexualidad han acogido a Habermas con una actitud similar.[90]

[86] L. McNay, *Foucault and Feminism: Power, Gender, and the Self,* Boston, Northeastern University Press, 1992; S. Bordo y A. Jaggar (eds.), *Gender/Body/Knowledge,* New Brunswick, Rutgers University Press, 1990; N. Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory,* Cambridge, Polity Press, 1989; S. Benhabib y D. Cornell (eds.), *Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late Capitalist Societies,* Cambridge, Polity Press, 1987.

[87] L. R. Hirshman, "The Book of 'A'", *Texas Law Review*, vol. 70, núm. 4, pp. 971-1012; R. A. Posner, "Ms. Aristotle", *ibid*., pp. 1013-1017; M. C. Nussbaum, "Aristotle, Feminism, and Needs for Functioning", *ibid*., pp. 1019-1028; N. Sherman, *The Fabric of Character*, Nueva York, Oxford University Press, 1989.

[88] J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity, op. cit.*; *Moral Consciousness and Communicative Action, op. cit*.; *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics, op. cit*.

[89] J. L. Cohen, "Critical Social Theory and Feminist Critiques: The Debate with Jürgen Habermas", en J. Meehan (ed.), *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse,* Nueva York, Routledge, 1995, p. 57.

[90] M. P. Ryan, "Gender and Public Access: Women's Politics in Nineteenth-Century America", en C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere,* Cambridge, Mass., MIT

Habermas ha reconocido que su análisis no incluye cuestiones de "género, etnia, clases, cultura popular",[91] pero insiste en que "la crítica de aquello que ha sido excluido de la esfera pública —y del análisis de Habermas— *sólo* puede ser realizado a la luz de las normas manifiestas y del entendimiento patente de esas mismas esferas públicas por parte de los proponentes y los participantes". Así, se pregunta Habermas: "¿Cómo podría evaluarse críticamente la represión disimulada de las diferencias étnicas, culturales, nacionales, de género y de identidad, si no es a la luz de esta *única* norma básica ['la fuerza de lo más o menos razonable'], como quiera que se le interprete, de aquellos procedimientos que *todas* las partes suponen habrán de ofrecer la solución más racional de la que se dispone en un momento y en un contexto dados?"[92] De esta manera, Habermas concibe la lucha por tener acceso al ámbito público como una cuestión de discurso racional, pero su análisis no resiste una prueba histórico-empírica. En virtud de los límites que él marca al utilizar los términos "sólo", "único" y "todas", su análisis resulta categórico.

Por ejemplo, la evaluación crítica de la exclusión del ámbito público a la que se refiere Habermas puede ser y ha sido llevada a cabo, en forma unilateral, por los grupos que han sido excluidos, sin atender a las "normas manifiestas" ni al "autoentendimiento patente" de este ámbito. De hecho, a menudo se ha considerado que tales normas y autoentendimiento son los que se necesita modificar; eran los objetos de la evaluación crítica, no su fundamento.[93] Pero, aun en los casos en que las normas y el autoentendimiento no se han considerando como problemas, no siempre los grupos excluidos los han visto como los medios eficientes para obtener el acceso al ámbito público y, por tanto, han optado por recurrir a otros medios no discursivos para tal fin, como por ejemplo, en la política del activismo o del poder. Las iniciativas feministas y ecologistas, en la actualidad importantes en la estructura y funcionamiento de la sociedad civil de muchas sociedades, lograron que sus demandas se incluyeran en la agenda pública, no por medio del consenso racional, sino por medio de las luchas y conflictos de poder característicos del activismo

---

Press, 1992, p. 262; N. Fraser, "What's Critical About Critical Theory? The Case of Habermas and Gender", en Benhabib y Cornell, *op. cit.*; G. Eley, "Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century", en C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1992; L. C. Simpson, "On Habermas and Particularity: Is There Room for Race and Gender on the Glassy Plains of Ideal Discourse?", *Praxis International*, vol. 6, núm. 3, 1986, pp. 328-340.

[91] J. Habermas, "Concluding Remarks", en Calhoun, *op. cit*., pp. 466 y 467.

[92] *Idem* [se agregó el subrayado].

[93] G. Eley, *op. cit*.; Ryan, *op. cit*.

y del cambio social.[94] Más aún, como Eley y Ryan lo han demostrado, la constitución histórica del ámbito público ocurrió no sólo desde el terreno del discurso racional y el consenso, sino "desde un terreno de conflictos, posturas antagónicas y exclusión".[95] Según el análisis de Eley, el llamado a la razón implícito en la constitución del ámbito público era, a la vez, un llamado al poder en el sentido foucaultiano. De manera similar, Rustow[96] aduce que, por lo general, la democracia ha llegado a existir no porque el pueblo quisiera esa forma de gobierno ni porque hubiera alcanzado un amplio consenso acerca de los "valores esenciales", sino porque diversos grupos que habían estado agrediéndose mutuamente durante mucho tiempo finalmente reconocieron su incapacidad para dominar a los otros y la necesidad de llegar a un arreglo.[97]

Cuando explica que la exclusión de los grupos étnicos, culturales, nacionales y de género del ámbito público debe ser evaluada con base en sus propias normas discursivas, Habermas emplea como modelo de esta evaluación la conducta observada en los casos judiciales. "Los casos judiciales —asevera— tienen por objeto resolver conflictos prácticos en términos de mutuo entendimiento y voluntad de acuerdo".[98] Se llega a un acuerdo, según Habermas, mediante el uso de "la fuerza de lo más o menos razonable", esto es, la fuerza del mejor argumento, como "*única* alternativa contra la violencia abierta o encubierta".[99] Es cierto que los tribunales están para resolver conflictos y que los argumentos, sean o no racionales, se utilizan para ese fin; sin embargo, dicha solución no depende, en los casos individuales, del entendimiento mutuo o del acuerdo entre las partes implicadas en el caso judicial, como Habermas afirma, sino más bien de que las partes comprendan que, una vez que el juez ha escuchado los argumentos y ha dictaminado, tendrán que someterse a ese fallo, estén de acuerdo o no. Si decidieran no respetar la sentencia, el juez tiene el apoyo de un complejo sistema de sanciones y, en última instancia, de las fuerzas policiacas y la prisión. Así, los casos judiciales suelen ser resueltos por recurso al poder, no por el acuerdo y entendimiento mutuos. En

[94] P. Wapner, "Environmental Activism and Global Civil Society", *Dissent*, vol. 41, núm. 23, pp. 389-393, 1994; C. Spinosa, F. Flores y H. Dreyfus, "Disclosing New Worlds: Entrepreneurship, Democratic Action, and the Cultivation of Solidarity", *Inquiry*, vol. 38, núms. 1-2, pp. 3-63.

[95] G. Eley, *op. cit*., p. 307.

[96] D. Rustow, "Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model", *Comparative Politics*, núm. 2, abril, pp. 337-364.

[97] A. O. Hirschman, "Social Conflicts as Pillars of Democratic Market Society", *Political Theory*, vol. 22, núm. 2, p. 208.

[98] J. Habermas, "Concluding Remarks", *op. cit*., p. 467.

[99] *Idem* [se agregó el subrayado].

una democracia plural, los tribunales hacen posible el tipo de resolución de conflictos al que Richard Bernstein se refería líneas arriba, cuando explicaba que toda sociedad debe tener algunos procedimientos para lidiar con los conflictos que no pueden ser resueltos por medio de la argumentación, incluso cuando todas las partes se comprometan a sostener una argumentación racional. Si los tribunales se atuviesen a lo que Habermas entiende por litigio, el sistema judicial se vendría abajo, puesto que una gran cantidad de casos jamás llegaría a término. Aunque sea moralmente admirable y políticamente provocativo, el pensamiento de Habermas acerca de la argumentación racional es no sólo utópico, sino sociológicamente ingenuo.

Si la ética discursiva de Habermas fuese a constituirse como una realidad, esto no significaría el fin del poder, sino más bien un medio para regularlo. Y en la medida en que la implementación real de la ética discursiva fuera contraria a los intereses de los actores políticos y sociales —lo que necesariamente ocurriría en el caso de sociedades y decisiones con una mínima complejidad—, la ética discursiva sería rechazada, ya sea que tal oposición fuera o no racionalmente justificable. Aquí, la contradicción básica radica en que sería necesaria la coerción para poder llegar a la comunicación no coercitiva (*zwanglos*) de Habermas. El acuerdo sería, en tal caso, forzado. De modo que, incluso si pudiésemos imaginar la existencia de lo que Habermas llama "una esfera política pública no subvertida por el poder",[100] esta esfera no podría calificarse de libre de poder, dado que habría sido establecida mediante un llamado al poder. La afirmación nietzscheana de que la moralidad siempre ha sido implantada mediante métodos inmorales resultaría también verdadera en el caso de la moralidad de Habermas. El poder es necesario para limitar al poder. Incluso para entender la manera en que el carácter de lo público puede ser establecido, se debe pensar en términos de poder y conflicto. No hay otra forma posible. Es una condición básica para comprender los temas de la exclusión y la inclusión, y para entender a la sociedad civil.

En suma, Foucault y Habermas coinciden en que el racionalismo y el mal uso del poder forman parte de los problemas esenciales de nuestro tiempo, pero disienten en cuanto a la forma que permite comprender mejor estos problemas y actuar en relación con ellos. La aproximación de Habermas se orienta hacia los principios universales, la independencia del contexto y el control por medio de la redacción de constituciones y el desarrollo institucional. Por su parte, Foucault estudia lo local y dependiente del contexto, y las estrategias y tácticas como base de las luchas de poder.

[100] J. Habermas, "Further Reflections on the Public Sphere", *op. cit*., p. 453.

El valor de la aproximación de Habermas radica en que ofrece un punto de vista acerca de lo que entiende por "procesos democráticos" y de las precondiciones que deben cumplirse para que una decisión pueda ser llamada "democrática". Su esquema puede utilizarse como un ideal abstracto para la justificación y aplicación en relación con la legislación, el desarrollo institucional y la planeación procedimental. El problema, sin embargo, es que Habermas es un idealista. Su obra revela poca comprensión de la forma en que opera el poder o de aquellas estrategias y tácticas que pudieran ofrecer más para la lucha por la democracia. Es sencillo decir que la redacción de constituciones y el desarrollo institucional son la solución, pero es más difícil implementar cambios constitucionales e institucionales específicos. Aparte de sus prescripciones generales concernientes a la racionalidad comunicativa, Habermas propone una escasa guía acerca de cómo podría llevarse a cabo esta implementación.

Por otra parte, el valor del punto de vista de Foucault radica en la importancia que otorga a la dinámica del poder. Entender la forma en que el poder opera es el primer prerrequisito para la acción, dado que la acción es un ejercicio del poder. Y la manera ideal de lograr ese entendimiento es centrándose en lo concreto. Foucault puede ayudar con su concepción materialista de la *Realpolitik* y de la *Realrationalität*, mostrando la forma en que éstas pueden ser modificadas, en un contexto específico. El problema con Foucault es que, dado que el entendimiento y la acción tienen sus puntos de partida en lo local y lo particular, se omiten condiciones más generales, relativas a las instituciones, las constituciones y algunas cuestiones estructurales.

Desde esta perspectiva de la historia de la filosofía y de la teoría política, la diferencia entre Foucault y Habermas radica en que el primero trabaja dentro de una tradición contextualista y particularista, que inicia con Tucídides, pasa por Maquiavelo y llega hasta Nietzsche —Foucault es uno de los exponentes importantes de esta tradición en el siglo XX—, en tanto que Habermas es el más destacado exponente vivo de una tradición universalista y teorizante, iniciada por Sócrates y Platón, y que se desarrolla hasta Kant. En términos de poder, se habla de un pensamiento "estratégico" *versus* un pensamiento "constitucional", de lucha *versus* control, de conflicto *versus* consenso.

4.

Por lo general, los conflictos se han considerado peligrosos, corrosivos y potencialmente destructivos del orden social, razón por la cual es importante contenerlos y resolverlos. Ésta es la visión que parece tener la perspectiva de Habermas acerca del conflicto, lo cual es muy comprensible dadas las experiencias que Alemania y éste mismo tuvieron con el nazismo, la segunda guerra mundial y sus consecuencias posteriores. No obstante, existen cada vez más evidencias de que los conflictos sociales posibilitan esos importantes vínculos que mantienen unidas a las sociedades democráticas modernas y les proveen de la fuerza y cohesión que precisan; en otras palabras, que los conflictos sociales son los verdaderos pilares de las sociedades democráticas.[101] Los gobiernos y sociedades que eliminan los conflictos corren un grave riesgo. Una razón básica del deterioro y la pérdida de vitalidad de las sociedades dominadas por el comunismo podría ser el éxito que tuvieron en eliminar los conflictos sociales abiertos. Según la interpretación foucaultiana, suprimir los conflictos equivale a suprimir la libertad, pues el privilegio de involucrarse en un conflicto es parte de la libertad.

Si las sociedades que eliminan los conflictos son opresivas, es posible que las teorías políticas y sociales que ignoran o marginan el conflicto sean, también, potencialmente opresivas. Y si el conflicto es la base de la sociedad, hay entonces significativas razones para tener reservas frente al idealismo que ignora el conflicto y el poder. En la vida social y política real, el interés por sí mismo y el conflicto no habrán de ceder ante un ideal comunitario omniabarcante, de tipo habermasiano. En efecto, mientras más democrática sea una sociedad, más permitirá que los grupos definan su propia y específica forma de vida, y legitimará los inevitables conflictos de intereses que surjan entre ellos. El consenso político no debe nunca llegar a formarse de tal suerte que neutralice los intereses, obligaciones y compromisos de los diversos grupos. Pensar que tal cosa es posible sería repetir la falaz creencia de Rousseau en una voluntad general, distinta de la voluntad real de los individuos y grupos particulares.[102] Se requiere de una concepción de la cultura política más diferenciada que la de Habermas, que sea tolerante ante el conflicto y la diferencia, y más compatible con la pluralidad de intereses.

[101] A. O. Hirschman, "Social Conflicts as Pillars of Democratic Market Society", *op. cit.*, p. 206.

[102] C. Alexander, "Bringing Democracy Back In: Universalistic Solidarity and the Civil Sphere", en C. C. Lemert (ed.), *Intellectuals and Politics: Social Theory in a Changing World*, Newbury Park, Sage, 1991.

Como lo mencionó Ryan,[103] dado que la política de todos los días se queda inevitablemente corta respecto a las normas de la racionalidad comunicativa —que aún en el apogeo del ámbito público burgués era ya una quimera—, tal vez sea mejor permitir que el objetivo de lo público "navegue por territorios cada vez más vastos y salvajes", territorio que está lleno de conflictos. El ámbito público se cultiva mejor no en un ámbito ideal que suponga la inexistencia del poder, sino en "muchos espacios democráticos, en los que las porfiadas diferencias de poder, situaciones materiales e intereses puedan hallar expresión". Dada la pluralidad que el concepto contemporáneo de sociedad civil debe incluir, el conflicto se vuelve una parte inevitable del mismo. De modo que, sociedad civil no significa "civilizada", en el sentido de un comportamiento educado. En las sociedades civiles vigorosas, la desconfianza y la crítica hacia la acción autoritaria son omnipresentes, como también lo es el conflicto político resultante. Los agravios son constantes, porque las autoridades reales violan, inevitablemente, toda norma ideal que la sociedad civil pudiera tener para la justicia. La sociedad civil garantiza solamente la existencia de un público, no de un consenso público.[104] Una sociedad civil fuerte es garantía de conflictos, por lo que el entendimiento acabado de la sociedad civil y de la democracia debe basarse en un pensamiento que dé importancia al conflicto y al poder como lo hace Foucault, no así Habermas.

Esto no implica desestimar la importancia del ámbito público como baluarte de la libertad, ni tampoco negar que la obra de Habermas sea moralmente admirable e intelectualmente estimulante, sobre todo en una época en que la mayoría de los filósofos ha renunciado a las grandes ambiciones de la filosofía y de las ciencias sociales que él aún persigue, por ejemplo, respecto a la fundamentación universal de los pensamientos y las acciones. Aun cuando tales ambiciones no se puedan conseguir, la historia de la filosofía y de la ciencia enseña que es mucho lo que se puede aprender de ese tipo de intentos. No obstante, se debe mencionar que las formas de vida pública que son prácticas, comprometidas y atentas al conflicto brindan un paradigma superior de las virtudes civiles del ciudadano, que aquellas otras formas que son discursivas, distantes y dependientes del consenso. Para quienes ven las cosas de esta manera y a fin de que el ámbito público pueda hacer una contribución valiosa a la participación genuina, se tendría que relacionarlo con aquello que no puede aceptar de la interpretación habermasiana, es decir, el énfasis de Foucault en el conflicto, el poder y el partidismo.[105]

[103] M. P. Ryan, *op. cit.*, p. 286.
[104] C. Alexander, *op. cit.*
[105] Véase también C. Spinosa, F. Flores y H. Dreyfus, *op. cit*.

Traducción del inglés:
LORENA MURILLO

Recibido: abril, 2000
Revisado: agosto, 2000-10-26

Correspondencia: Aalborg University/Dept. of Development and Planning/ Fibigerstraede 11/9220 Aalborg/Denmark/Tel 00 45 96358379/Fax 00 45 98153537/e-mail: flyvbjerg@i4.auc.dk